Än väntar Indiens daliter på frihet och jämlikhet

Ruth Manoramas Alternativa Nobelpris uppmärksammar problemen

Daliterna eller de "kastlösa" som de ofta kallas på svenska drömmer fortfarande om den frihet, broderskap och jämlikhet som deras store företrädare och skaparen av Indiens första konstitution B R Ambedkar hoppades på för 60 år sedan. Men än härskar en samhällsordning där daliter nekas rätten till ett värdigt liv.
I höst har daliternas situation uppmärksammats rejält i Sverige. Dels till följd av att dalitkvinnan Ruth Manorama tilldelades Right Livelihood Prize, dels till följd av flera nyutkomna böcker som ger uttryck för daliternas berättelser om det förtryck de utsätts för.
Hans Magnusson, samordnare för Dalit Solidarity Network – Sweden, skildrar den historiska bakgrunden men också dagens situation.

My final words of advice to you are educate, agitate and organize; have faith in yourself. With justice on our side I do not see how we can lose our battle. The battle to me is a matter of joy. The battle is in the fullest sense spiritual. There is nothing material or social in it. For ours is a battle not for wealth or for power. It is battle for freedom. It is the battle of reclamation of human personality...
Dr. B. R. Ambedkar

Hur ska man förstå en så absurd samhällsordning, där kasttillhörighet sedan århundraden har en avgörande roll för människors sociala och ekonomiska villkor och ställning i förhållande till varandra?

Denna artikel är ett försök att sammanfatta många hundra år av berättelser om en samhällsgrupp på ca 170 miljoner människor i Indien, som kallar sig daliter och som har definierats som de "oberörbara" inom kastsystemet, om förtrycket och förnekelsen av dem och deras förmåga att skapa en egen identitet som ett led i kampen för fullvärdigt medborgarskap med rätt till mänsklighet, mänsklig värdighet och mänskliga rättigheter.

Ordet dalit betyder ordagrant krossad eller bruten i bitar men innebär i ett socialt sammanhang att vara förtryckt och underordnad.

En väg till förståelse är att lyssna till daliternas egna berättelser, *Dalit Sahitya*. I år har flera berättelser av daliter uttryckta i poesi, litteratur, bildkonst och aktivism av en lycklig tillfällighet flutit samman till att i Sverige kunna presenteras i ett sammanhang. På bok- och biblioteksmässan i Göteborg i september 2006 introducerades två böcker, *Berättelsen på min rygg – Indiens daliter i uppror mot kastsystemet* (Ord-

Moder (Tranan) med dikter av indiska dalitpoeter och bilder av dalitkonstnären **Savi Sawarkar**.

Redaktörer för båda böckerna är svenska socialantropologen **Eva-Maria Hardtmann** (som skrivit om daliter vid ett flertal tillfällen i SYDASIEN) och litteraturvetaren och dalitaktivisten **Vimal Thorat** från New Delhi, i samråd med **Tomas Löfström** och **Birgitta Wallin**, Indiska biblioteket.

I september utsågs dessutom **Ruth Manorama** från Bangalore, Indien till en av tre mottagare av 2006 års Right Livelihood Award (det så kallade alternativa Nobelpriset) för sitt livslånga engagemang för daliternas frihet. Det är lätt att räkna in också aktivism som en form av konst, åtminstone på det sätt som den förverkligas av Ruth Manorama.

Böckerna ger inblick i hur kastsystemet upplevs av daliterna själva och vilka konsekvenser det har för dem. De visar hur ord, bild och aktivism kan samverka för att skapa självmedvetande, självkänsla och värdighet hos en tidigare utstött och förtryckt samhällsgrupp.

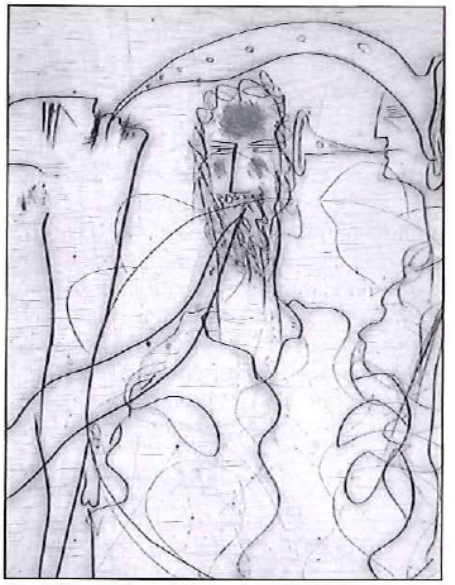
Ord och bild blir en länk till att minnas historien men ger också uttryck för en förändrad innebörd av ordet "dalit" från att innebära förnekelse av mänsklig värdighet till att stå för ett egenvärde där förnekelse byts till självrespekt och en tro på att kampen för mänskliga rättigheter ska leda fram till ett värdigt liv.

Dalit Sahitya och Savi Sawarkars bilder ger röst åt dem utan egen röst men lägger också grunden för dem att långsamt samla insikten och kraften att stå upp och hävda sin rätt så som till exempel **Sharankumar Limbale** ger uttryck för i sin dikt *Vitbok:*

Jag ber inte om
en sol eller måne
er gård, ert land,
Jag ber inte om era gudar eller
ritualer, kaster eller sekter
Eller ens om era mödrar,
systrar, döttrar.
Jag ber om
Mina rättigheter som människa.

– – – – – – – –

Mina rättigheter: infekterade upplopp
som smittar stad efter stad, by efter by,
människa efter människa.
För det är de rättigheter jag har –
avstängd, utstött, fängslad, förvisad.
Jag vill ha mina rättigheter,
ge mig mina rättigheter!
Kan ni förneka detta inflammerade
sakernas tillstånd?
Jag kommer att riva upp skrifterna
som järnvägsräls,
bränna era laglösa lagar som
man bränner en buss.
Mina vänner,
mina rättigheter stiger som solen!
Kan ni förneka själva soluppgången?



Daliternas situation har på senare år uppmärksammats till följd av de regelbundet förekommande World Social Forum, som 2004 arrangerades i indiska Mumbai. Ruth Manorama gick givetvis i spetsen för en demonstration. FOTO: HANNA SANDBERG

Eleanor Zelliot menade i sin bok *From Untouchables To Dalit* från 1992 att ordet dalit under senare delen av 1900-talet kommit att användas i en helt ny kulturell kontext för att representera "...en ny nivå av stolthet, militans och sofistikerad kreativitet" och "...ett naturligt förnekande av nedsmutsning, karma och kasthierarkins rättfärdigande".

Zelliot refererar också till **Gangadhar Pantawane**, språkprofessor och grundare av tidskriften *Asmitadarsh* ("Identitetens spegel"), som hon menar gett den tydligaste definitionen av innebörden av begreppet dalit så som daliterna ser sig själva i dag. Det står för ett radikalt avståndstagande från den religiöst betingade legitimiteten av förtrycket. Pantawane säger:

"För mig är dalit ingen kast. Det är människor som exploaterats av de sociala och ekonomiska traditioner som råder i detta land. De tror inte på Gud, på återfödelse, själar, heliga böcker som predikar separatism, ödet eller Himmelen, för allt detta är företeelser som gjort dem till slavar. Vad han/hon verkligen tror på är mänsklighet. Daliten är en symbol för förändring och revolution."

Denna aktivistiska innebörd av begreppet har också den rörelse som bildades i Indien under 1970-talet, *Dalit Panthers*, starkt bidragit till. Den hämtade sin inspiration från Black Panthers i USA något decennium tidigare, varvid amerikanska Black Panthers fick sin motsvarighet i Dalit Panthers, i första hand i delstaten Maharashtra i västra Indien. Det var också vid denna tiden som ordet dalit omvandlades från att referera till förtryckta i passiv mening till att associeras med aktivism, självrespekt och motstånd.

Dalitrörelsen i den form som National Campaign for Dalit Human Rights i Indien och den internationella rörelsen för solidaritet med daliter (*International Dalit Solidarity Network*, IDSN) utgör har sedan ett tiotal år organiserat sig nationellt och internationellt, vilket fört frågan om kastbaserad diskriminering (*discrimination based on work and descent*) till både FN och EU.

Kast som samhällsordning

Det internationella lobbyarbetet har utan tvekan haft framgångar. Exempel på detta är beslutet av FNs kommission för mänskliga rättigheter (nuvarande Rådet för Mänskliga Rättigheter) i april 2005 att utse två speciella rapportörer med uppgift att utreda frågans omfattning och orsaker och lämna rekommendationer till kommissionen för hur denna typ av kränkningar ska undanröjas. Ett annat exempel är att en kommitté under Europaparlamentet den 18 december i år håller en hearing i frågan med representanter från dalitrörelsen.

Vad är kast och hur kom det sig att ett stod? Inget samhällssystem kommer till utifrån en väl genomtänkt modell. En social struktur uppstår och påverkas av enskilda omvälvande omständigheter och utvecklas över en längre tid.

Till slut har den fått en klar och tydlig form och får sin legitimitet från ett avlägset förflutet, då de ursprungliga händelserna för dess tillkomst är gömda under myter och legender. Vid det tillfället intar den ett rationellt utformat system för ett samhälles organisation. Den hinduiska samhällsordning, där kastsystemet ingår som en bärande princip, bör ses i ett sådant sammanhang.

Ordet kast kommer från det portugisiska ordet casta, som närmast betyder börd eller härkomst genom födsel. En kast i denna betydelse består av grupper som knyts samman genom yrke och val av äktenskapspartner inom gruppen. De portugisiska bosättarna kring provinsen Goa i mitten av 1500-talet observerade att befolkningen var indelade i olika *castas* av skiftande rang, som upprätthölls så strikt att ingen med högre status kunde äta eller dricka med någon av lägre börd och **Garcia de Orta** noterade 1563 att sönerna följde sina fäders yrken.

Termen kast har kommit att användas om de två indiska begreppen *varna* (färg) och *jati* (födelse).

Samhällsordningen började ta form un-

FORTS.

der den vediska perioden 1200 – 500 f. Kr. Då lades grunden för den hierarkiska rangordningen av människor i de fyra varna som genom århundradena getts en religiös legitimering. Jati-tillhörigheten kom under historiens gång att bindas samman med varnakategorierna.

Enligt en legend i Vedaskrifterna (i RgVeda 10.90 – *Purushasukta*, the Hymn of Man) skapade gudarna universum inklusive samhällets fyra klasser (varnas) genom att offra och söndra Purusha, urmänniskan. De skapade en brahmán (präst, lärare) ur hans mun, kshatriyas (krigare, aristokrat) ur hans båda armar och vaishyas (köpmän, handelsmän) ur hans lår. De utgjorde de två gånger födda (*twice born*, den biologiska och den rituella). En fjärde varna, shudra med uppgift att tjäna de högre varna skapades ur hans fötter.

Femte kast-kategori

Panchamas, en femte grupp, de "oberörbara", de som utför de "orena" arbetsuppgifterna och därmed uppfattas och behandlas som "orena" i religiös och rituell mening, kom att få sin plats under och utanför de fyra varna. De står utanför varnasystemet men de har trots allt en kasttillhörighet genom att ingå i en jati.

Jati är ett uttryck för födelse, härkomst och sammanhållningen eller gemenskapen i en grupp, en släktskapsorganisation, där medlemmarna traditionellt utövar ett eller ett par näraliggande yrken. Läderarbetare, krukmakare, tvättare, boskapsuppfödare och lantarbetare i ett område till exempel utgör var för sig olika jati.

Denna gemenskap brukar också begränsa området för val av äktenskapspartner. Alla individer tillhör därmed en jati. Det är dessa företeelser som kan sägas definiera begreppet kast. Det finns flera tusen olika jatis och antalet medlemmar i en särskild jati kan variera från några tusen till flera miljoner människor.

Då antropologerna under 1960-talet började studera och försöka förstå den sociala strukturen kunde de iaktta den mångfald av olika jati (kastgrupper), som förekom i olika samhällen i Indien. I likhet med de hierarkiska förhållandena mellan de fyra varnas, så som dessa framställdes i de vediska skrifterna, fann de att relationen mellan de olika jatis var strukturerad på ett motsvarande sätt efter religiösa föreställningar om "renhet" och orenhet".

Det är inte helt klart hur den ursprungliga rangordningen mellan de olika jatis såg ut, inte heller till vilken varna de hörde. I den folkräkning som den brittiska kolonialmakten lät genomföra vart tionde år från 1901 ingick att alla skulle uppge både sin varna och jati-tillhörighet. Detta kan ha bidragit till att förstärka kastsystemet och gö-

De olika jatis kom på så sätt att kopplas samman med det på religiösa grunder hierarkiskt arrangerade varnasystemet. Så får jatis som tillhör de högre varna högre status än de jatis som räknas till shudras eller de "oberörbara".

Dessa föreställningar länkade samman respektive åtskilde de olika jatis i alla tänkbara relationer. Det kan gälla val av äktenskapspartner, yrkesval kopplat till det material man använder, med vilka man äter och dricker. De "oberörbara" ingick i sådana jatis, som med hänvisning till deras yrkesutövande, uppfattades som det mest "orena" och var därmed fysiskt uteslutna från så gott som alla sociala relationer, aktiviteter och platser.

Panchamas, de "oberörbaras", utanförskap och behandlingen av dem som "oberörbara" kom att förtydligas och religiöst legitimeras i efterföljande vediska skrifter och i de smriti-skrifter, som utgörs av mytologiska skrifter och lagböcker.

Under den upanishadiska perioden, 800 till 600 f. Kr, kom människors sociala ställning att förklaras efter principerna om karma och själavandring. Människors handlingar i tiden hade konsekvenser för framtiden. Med kombinationen av karma och själens vandring till en ny människokropp i ett flertal omgångar kunde man rättfärdiga att den sociala status en människa har beror på hans handlingar i ett tidigare liv.

Oberörbarheten rättfärdigas

Så kan också "oberörbarheten" förklaras och rättfärdigas. I Chandogya-upanishaden vers 10:7 talas inte bara om de tre högre varna utan också om *chandalas* (de utstötta), som jämförs med en hund eller ett svin:

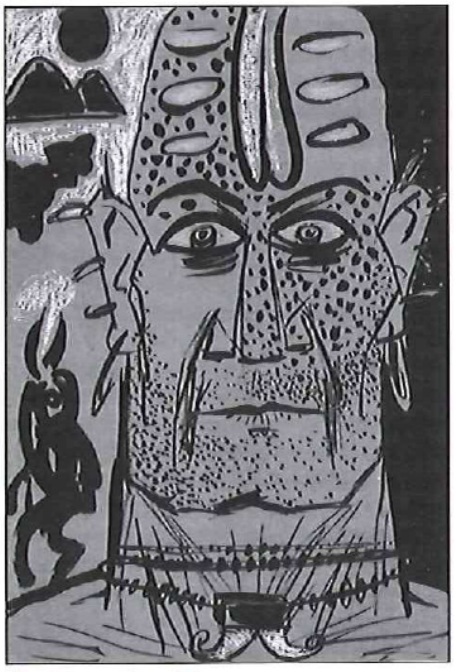
"Sålunda är utsikterna så att de som har ett behagligt uppträdande i denna tillvaro kommer antingen att återfödas i en tilltalande livmoder eller i en vaishyas livmoder. Men för dem som har en stinkande tillvaro här är utsikten den att de sannerligen kommer att hamna i en stinkande livmoder, och födas av antingen en hund, en gris eller kastlös (chandala)".

De episka verken *Ramayana* (ca 400 f. Kr.) och *Mahabharata* (600-200 f. Kr. och i berättelserna om guden Krishna (200 f. Kr-500 e.Kr.) ges tydliga uttryck för hur villkoren för dåtidens daliter, de "oberörbara", hade förvärrats. I dessa texter görs hänvisningar till den status som tillskrivs såväl den fjärde och lägsta varnan, shudras; och de utstötta, de "oberörbara", som är förbjudna att lära sig läsa och skriva eller utöva religiösa riter.

Bhagavadgita bekräftar föreställningen om de fyra varna (*chaturvarnyam*) och berättar att Lord Krishna har skapat dessa. Den uppmanar också medlemmarna av respektive kast att troget utföra de plikter som deras kasttillhörighet föreskriver.

ingen mellan de olika varna är *Manusmrti*, Manus Lag, från vår tids första århundrade. Med denna skrift fråntas "den femte kategorin", de "oberörbara" en samhällelig identitet och deras utanförskap befästs. Lagen, som består av 2 685 verser, föreskriver grunderna för ett idealt socialt samhälle genom att fördela plikter och rättigheter mellan de olika kasterna.

Ordningen vilar på tre samverkande faktorer; en för varje kast genom födelsen förutbestämd och evig fördelning av arbetsuppgifter; en ojämlik och hierarkisk fördelning av sociala och ekonomiska rättigheter till exempel ägande av jord, anställning, lön, utbildning; samt att ordningen behålls genom en serie sociala och ekonomiska tvångsmedel. Innebörden av denna ordning är att den grupp, som befinner sig högst i hierarkin, brahmaner, har alla rättigheter och den grupp, som är längst ned, de "oberörbara", har inga rättigheter alls. När sådana föreställningar genom århundradena får fäste i människors sinnen finns ett inbyggt motstånd mot förändringar, också hos dem som tillhör de exploaterade kasterna.



Savi Sawarkar, Manu.

Savi Sawarkar ger bilden av Manu ett strängt ansiktsuttryck som är analogt med den sociala struktur som genomsyrar kastsystemet. Linjerna och prickarna i Manus ansikte påminner om kobraskinnets teckning och märkena i hans panna liknar märkena på kobrans huvud. Ormen med dess gift är en metafor för ondskan. Manus lagar är förkroppsligad ondska symboliserad av medaljongen kring hans hals.

Den sociala och fysiska segregeringen mellan de olika kastgrupperna lever i stor utsträckning kvar i det indiska samhället.

kriminering på grund av "oberörbarhet". I lagteknisk mening är därmed "oberörbarhet" avskaffad, men i verkligheten lever den kvar. De medvetna av de tidigare "oberörbara" kallar sig daliter men i stor utsträckning är fortfarande kasttillhörigheten avgörande som identitet. Likaså lever de traditionella införlivade vanorna vidare, möjligen så att de nu utgör en blandning av kast- och klasstillhörighet.

Fortfarande kan byarna vara delade, där daliterna lever utanför den centrala byn, hämtar vatten i sin egen brunn och där fysisk kontakt med en person av högre kast till exempel genom bruk av samma teglas eller vattenkälla ses som förorenande. Lagen om allas tillträde till templen missbrukas likaså.

Att våga tro på förändring – ett hotfullt scenario

Också i städerna lever kast-kulturen vidare. Alla, oavsett kast är fria att slå sig ned i städerna. Men fröet till kattillhörighet flyttar med och man slår sig helst ned i områden med människor av samma kast. Daliter kan ha gjort en klassresa och leva ett hyggligt medelklassliv, särskilt bland stadsbor, men inte en motsvarande kastresa, vilket ju inte är möjligt, ty det kast man tillhör är evig och styr fortfarande stora delar av människors liv och i byarna lever konsekvenserna av kastsystemet ofta kvar i traditionella former.

Ett genom århundraden så införlivat hierarkiskt socialt system tycks vara svårt att utrota. Industrialiseringen må ha brutit den tidigare yrkesidentitet som tillsammans med härkomst (födelse) var knuten till en särskild kast (jati) men den bryggar inte över kastgränserna. De rituella föreställningarna baserade på "renhet" och "orenhet" är mer bestämda av härkomst än av yrke.

Dalitrörelsen har haft framgångar i sitt internationella lobbyarbete, men den avgörande frågan är naturligtvis vad som händer i Indien och andra länder där kastbaserad diskriminering förekommer. Det kan vara lätt att förledas till att tro att i ett land som Indien, med en demokratisk författning och en under många år stark ekonomisk tillväxt, ska ha förmåga att lösa de sociala problem som förekommer. I Indien finns en medelklass på ca 300 miljoner människor med en relativt god standard och en hightech-industri i världsklass. Landet intar en växande plats i den ekonomiskt globaliserade världen genom handelsutbyte och ett positivt mottagande av outsourcing från de industrialiserade länderna i väst och är också en kärnvapenutrustad stat som pockar på plats bland världens stormakter.

Den sociala verkligheten för majoriteten av befolkningen är emellertid en annan och pekar snarare på en i många stycken förmest drabbade: daliter, stamfolk (*adivasis*) och andra eftersatta grupper. Det visas inom olika samhällsområden; utbildning, hälsovård, barn och kvinnors situation, övergrepp och våld mot utsatta grupper och rättsväsendets bristande legitimitet.

Right to Food är en 500-sidig bok utgiven av Human Rights Law Network i Delhi. Den bygger på en genomgång av utslag i Högsta domstolen, kommisssionärsrapporter exempelvis från Människorättskommissionen, och ett antal artiklar. Författarna summerar att kampen för den grundläggande rätten till mat till alla i högsta grad är en fortsatt kamp: man har haft framgång genom ett antal beslut i Högsta domstolen, men utgången av kampen är fortfarande oviss.

Även om det inte är ovanligt att daliter i dag har andra arbeten än dem som deras föräldrar utövade är det fortfarande vanligt att daliter utför traditionellt diskriminerande yrken. Manuell rengöring av torrlatriner är ett sådant. Denna form av arbete är sedan många år genom lag förbjuden och delstaterna är ålagda att installera vattentoaletter med fungerande avlopp. Genomförandet av lagen är emellertid trög.

Fysiska övergrepp mot daliter, våldtäkter av dalitkvinnor, ekonomisk och social diskriminering är fortfarande vitt spridd och polisens och domstolarnas låga kapacitet gör att förövarna ofta kommer undan utan rättegång och påföljd. Alltför många människor har förlorat tilltron till att politikerna ska ta sitt ledaransvar för att förbättra villkoren. Frågan står öppen om vilken väg det indiska samhället ska gå.

Svärd i stället för penna?

En någorlunda säker förutsägelse är att det kommer fler berättelser från nya generationer av daliter. Och frågan är om dessa berättelser enbart kommer att skrivas med pennan som redskap eller om förtrycket och ointresset från officiellt håll drivs så långt att pennan byts mot svärdet. Dr. **B. R. Ambedkar**, daliternas obestridde ledare under första hälften av 1900-talet och ordförande i den kommitté som författade förslaget till Indiens konstitution, pekade i sitt tal till den konstituerande församlingen i november 1949 på den motsägelse, som fanns inbyggd i det indiska samhället. Med den nya konstitutionen, menade han, fick Indien politisk demokrati men saknade alltjämt social demokrati i betydelsen frihet, jämlikhet och broderskap.

Ambedkar avslutade sitt tal med denna varning: "*Vi måsta avlägsna denna motsägelse på det snaraste, för annars kommer de som lider av ojämlikhet att spränga sönder den politiska demokratins struktur som denna kammare så mödosamt byggt upp*".

Den varningen har sitt berättigande också i dag; och den får extra relevans i och

Dr. B. R. Ambedkar.

väckts till insikt om förhållandena och frustrerat och förgäves väntar på den politiskt utlovade förändringen. Det finns skäl att tolka **Gangadhar Pantawans** ord i det sammanhanget; "Daliten är en symbol för förändring och revolution".

Berättelsen på min rygg

Boken *Berättelsen på min rygg – Indiens daliter i uppror mot kastsystemet* (Ordfronts förlag 2006) är en antologi bestående av tre delar, som hålls samman genom det gemensamma temat om daliter.

I den första delen återger åtta dalitförfattare i novellens form sina egna och sina föräldrars upplevelser av kastsystemet. Den andra delen tar upp den historiskt spännande konflikten mellan B. R. Ambedkar (1891 – 1956) och **Mahatma Gandhi** (1869 – 1948) under 1930-talets förberedelser för ett självständigt demokratiskt Indien. Bokens tredje del innehåller tolv texter från samtida dalitaktivister.

Den symboliska innebörden av bilden av B. R. Ambedkar på bokens omslag har sin egen historia. Ambedkar utgör den gemensamma nämnaren för bidragen. Bilden visar Ambedkar i olika situationer av hans liv från de personliga händelserna som födelse och äktenskap till hans offentliga uppdrag som advokat, justitieminister i **Jawaharlal Nehrus** första regering och som ordförande i den kommitté som författade Indiens konstitution.

Ambedkar, själv dalit, var den samlande personligheten under första hälften av 1900-talet för daliternas kamp för fri- och rättigheter och han inspirerar också i dag dalitrörelsen i den fortsatta kampen för samma rättigheter. Statyer av Ambedkar är en vanlig syn i Indiens byar och städer och en bild av honom finns ofta på väggen i daliters hem. Den 14 april, dagen för hans födelse, firas numera också officiellt.

Boken har tagit sin titel från en berättelse av **Omprakash Valmiki**, som berättar om sin barndom och skolgång i en by åtta år efter självständigheten. Den består som alla bidragen i antologin av flera berättel-

FORTS.

ser, om förödmjukelse och misshandel men också om vrede, mod och motstånd.

Omprakash familj tillhörde kasten *chuhra*, en oberörbar soparkast och de utförde alla slags arbeten åt de landägande bönderna, städning, lantarbete och annat grovarbete, mot låg eller ingen ersättning. Med självständigheten skulle de statliga skolorna officiellt vara öppna också för de lågkastiga.

Omprakashs pappa såg också till att han fick plats i en statlig skola, men där fick han ett allt annat än välkomnande mottagande. Han fick sitta långt från de andra barnen på golvet. Han fick stryk av både pojkarna och läraren. Han fick inte dricka vatten ur brunnen eller ur ett glas, utan vattnet hälldes i hans kupade händer en bit ovanifrån för att händerna inte skulle beröra och "orena" glaset.

Förödmjukelser

Soparungen hade ingen plats i skolan enligt deras syn. Vid ett tillfälle beordrade rektorn honom att sopa först klassrummen och sedan hela skolgården, en uppgift han fick tre dagar i rad. Den tredje dagen kom hans pappa förbi. Omprakash berättar ... *"far ryckte kvasten ur handen på mig och slängde iväg den. Hans ögon gnistrade. "Vem är din lärare? Var är den son av Dronacharya som tvingar min son att sopa"*.

"Aldrig glömmer jag", säger Omprakash, *"med vilket mod och vilken styrka min far trotsade rektorn den dagen; det var av stor betydelse för hela min personlighet"*. Fadern tar hjälp av byäldsten och sonen kan fortsätta i skolan. Vid ett annat tillfälle dristar sig Omprakash att jämföra sin egen och sin kasts situation som oberörbara med en historia om hunger och fattigdom hämtad ur det hinduiska eposet *Mahabharata*, som läraren berättar.

"Hela klassen stirrade på mig", skriver Omprakash, och magistern röt. "– *Nu stundar de yttersta tider när en oberörbar vågar sätta sig upp mot sin lärare"*. Sedan befallde han att inta *murga* – kycklingställning. Det innebär att man hukar sig ned, sticker armarna innanför låren, böjer ned huvudet och griper med båda händerna om öronen.

Läraren tar en käpp och straffar honom: *"Din soparunge, hur vågar du jämföra dig med Dronacharya? Här får du för det ... och här! Jag ska nog skriva en bok om dig ska du se ... på ryggen på dig!"*

Och så skrev han en berättelse på Omprakashs rygg med en rad snärtiga käppslag som ännu står att läsa, rad för rad. Berättelsen om hans ungdom, om hungern och hopplösheten, om underklasslivet i ett feodalt samhälle, är inte bara inetsad i hans rygg utan även i hans hjärna.

Den tredje delen av boken presenterar

1970-talet, då Dalit Panthers publicerade sitt manifest, fram till 2000-talet, då dalitrörelsen blivit en del av den globaliserade rättviserörelsen. Bland författarna finns gräsrotsaktivister, journalister, akademiker, politiker och teologer.

Gemensamt för dem alla är att de i arvet från Ambedkar vänder sig bort från kastsystemet och hinduismen. Texterna tar upp skilda teman som nationen Indiens och omvärldens tystnad, om oberörbarheten och diskrimineringen, om dalitkvinnorna som trefaldigt alienerade och patriarkatet, om påtvingad identitet, om politiska landvinningar, om det konfliktfyllda systemet med kvotering för de lägre kasterna, om dalitrörelsen som effektiv lobbyorganisation och om daliterna i en globaliserad värld.

Global solidaritet

Dalitaktivisterna har deltagit i det årliga World Social Forum sedan starten 2001. År 2004 organiserades WSF i Mumbai med ett avsevärt deltagande av daliter och blev då genom massmedias bevakning mer kända över världen.

Daliterna har blivit en del av den globala rättviserörelsen med vidare identifiering och solidaritet med förtryckta grupper världen över, som ger förutsättningar för en gemensam analys av och kamp mot förtryckande socio-politiska och ekonomiska strukturer.

De litterära bidragen, Ambedkars gärning, aktivisternas texter och Savi Sawarkars bilder i boken *Detta land som aldrig var vår moder* utgör tillsammans starka berättelser om kampen mot ett kast- och klassförtryck som kan väcka förnyad kampviljan hos varje människa med någorlunda insikt i vår tids socialt, ekono-

Förebilden Ambedkar

Med tanke på den betydelse Ambedkar har ännu 50 år efter sin död finns skäl att ge en närmare presentation av honom.

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891 – 1956) växte upp i delstaten Maharashtra. Hans familj tillhörde kasten *mahar*, en tjänarkast bland de "oberörbara". Bhimraos far tjänstgjorde fram till 1892 inom den brittiska armén, där utbildning för anställdas barn var obligatorisk. Fadern, som insåg värdet av utbildning, såg till att hans barn fick plats i byskolan. Här upplevde Ambedkar för första gången själv det stigma hans kast var utsatt för. Han tilläts inte sitta inne i klassrummet och hans lärare rörde varken honom själv eller hans böcker för att undvika att bli "orenad".

Bhimrao Ambedkar fick möjlighet att fortsätta sina studier. Han fick stipendier och läste först vid Columbia University i USA och sedan vid London School of Economics och tog doktorsgrader i ekonomi och juridik. I augusti 1947 utsågs han till justitieminister i den första regering som Jawaharlal Nehru bildade efter självständigheten.

Konverterade till buddhismen

Han lämnade den posten 1951 då han inte fick stöd av kongresspartiet för sitt reformförslag, the Hindu Code Bill, vilket syftade till att liberalisera de sociala villkoren för kvinnor. I samband med sin avgång uttryckte han sin besvikelse över hur de "oberörbara" behandlades i Indien.

Som en slutgiltig protest beslöt Ambedkar strax före sin död år 1956 att lämna hinduismen. Han ledde då en massomvändelse till buddhismen i Nagpur i delstaten Maharashtra. Med denna händelse som förebild har nya massomvändelser särskilt under 1990- och 2000-talen genomförts. Några av hans sista offentliga ord i november 1956 löd:

"Det största som Buddha gjorde var att han talade om för världen att denna inte kan omformas med mindre än att människans mentalitet omformas, och världens mentalitet".

I *Berättelsen på min rygg* presenteras Ambedkars bok *Buddha och hans dhamma* (Buddha and His Dhamma), som är ett av hans mest kända verk. Ambedkar gör där sin egen tolkning av buddhismen, som kommit att kallas Ambedkar-buddhism.

Den är skriven med Indiens daliter i åtanke. Innehållet har en socialistisk prägel och har kommit att liknas vid befrielseteologi i andra delar av världen. Han gör i boken åtskillnad mellan religion och Buddhas *dhamma*.

Syftet med religionen, menar han, är att förklara ursprunget till världen; dhammas syfte är att omstrukturera världen i en anda

också en personligt färgad jämförelse mellan buddhismen och marxismen. Han ser likheter mellan dessa på fyra plan; tid bör inte slösas på att förklara världens uppkomst utan snarare på att förändra den; det finns en intressekonflikt mellan klasser; privat ägande ger makt åt en klass men skapar lidande för an annan; för samhällets bästa bör lidande avlägsnas genom att privat ägande avskaffas. Ambedkar var en stark förespråkare för jordreformer och insatser för industriell utveckling och för statens framträdande roll för ekonomisk utveckling.

Introduktionen av Ambedkar i *Berättelsen på min rygg* är en intressant och tankeväckande läsning och inspirerar till att fördjupa sig i Ambedkars omfattande författarskap.

Ambedkar är framförallt känd för sitt agerande i samband med två för Indien betydelsefulla händelser. Den ena gäller Indiens konstitution, som utarbetades efter självständigheten och den andra gäller hans ledarskap från tidigt 1930-tal för de "oberörbaras" sak.

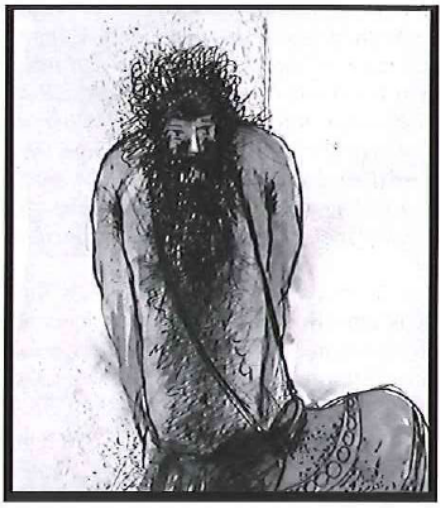
Indiens konstitution

Ambedkar var ordförande i det utskott under den konstituerande församling, som från 1946 till 1949 utformade Indiens konstitution. Förslaget till konstitution antogs av parlamentet den 26 november 1949 och fick sin giltighet från den 26 januari 1950. Den dagen föddes den demokratiska republiken Indien, en dag som varje år högtidlighålls som the Republic Day.

I konstitutionen slås fast att Indien är en sekulär och parlamentarisk demokrati och den lägger grunden för maktfördelning mellan lagstiftande, verkställande och dömande funktioner. I konstitutionen finns ett kapitel om grundläggande fri- och rättigheter, där bl a diskriminering baserad på "oberörbarhet" förbjuds.

Indien hade kämpat sig till självständighet och genom konstitutionen definierat sin politiska demokrati. Men innebar det också att Indien etablerat en social, samhällelig, demokrati? I sitt tal inför den konstituerande församlingen den 25 november 1949 pekade Ambedkar på den motsägelse, som fanns inbyggd i det indiska samhället. Han menade att Indien med den nya konstitutionen fått politisk demokrati men fortfarande saknade social demokrati i betydelsen frihet, jämlikhet och broderskap:

"Vi måste göra vår politiska demokrati även till en social demokrati. Politisk demokrati kan inte bevaras om den inte vilar på en grund av social demokrati. Vad menas då med social demokrati? Det innebär ett levnadssätt som erkänner frihet, jämlikhet och broderskap som livets grundprincip.[...] Den 26 januari 1950 träder vi in i ett liv av motsägelser. Inom politiken får vi



Savi Sawarkar, Untouchable in Pune.

miska livet består ojämlikheten. Inom politiken erkänner vi principen om en man, en röst. Men i vårt sociala och ekonomiska liv fortsätter vi, med hänvisning till vår sociala och ekonomiska struktur, att förneka samma princip".

Kampen för de "oberörbara"

Historien om Ambedkars liv och gärning är också historien om Indiens miljoner "oberörbara".

Inspirerad av den amerikanska jämställdhetsförklaringen och med sin ideologiska övertygelse och sin personlighet blev Ambedkar ledare för daliterna, de förtryckta, som i honom fann en orädd förespråkare för deras sak oavsett vem han kritiserade, Nehru, Gandhi eller kongresspartiet. Hans vapen var juridiska och politiska, hans anatema var det exkluderande hinduiska kastsystemet, och hans ambition var att förverkliga medborgerlig demokrati.

Hans kamp för jämställdhet började 1924 då hans bildade *the Council for the Welfare of the Outcastes*. Ambedkar ansåg, att den enda möjligheten att förändra villkoren för de "oberörbara" var att erövra den politiska makten, och han bildade under sin livstid flera politiska partier med program för omfattade socioekonomiska reformer.

I sin kamp för de "oberörbaras" fri- och rättigheter hamnade Ambedkar i motsatsställning till Gandhi. Båda ansåg sig företräda de "oberörbara". De hade dock olika syn på såväl orsakerna till diskrimineringen av denna samhällsgrupp som om medlen att komma till rätta med problemet. Skillnaderna var så stora att det ledde till en oåterkallelig konflikt mellan dem.

Ambedkar såg kastsystemet så nära knutet till hinduismen att det är omöjligt att komma ifrån den ojämlikhet som är följden av systemet utan att också ta avstånd från religionen.

tioner mot de kastregler som diskriminerade de "oberörbara" och vars viktigaste regel är att inte i något socialt eller religiöst sammanhang tillämpa kastblandning. År 1927 ledde han en demonstration i Staden Mahad söder om Mumbai där deltagarna symboliskt drack vatten ur en damm som de "oberörbara" inte hade tillträde till.

Samma år kallade Ambedkar till en ny konferens i Mahad och lät då offentligt bränna *Manusmriti* (Manus Lag), lagboken från ca år 700 e Kr som innehåller kastregler och som för Ambedkar var en symbol för den sociala orättvisa som kastsystemet innebär. Icke-våldsaktionen vid Mahad ses av dagens daliter som början på deras politiska uppvaknande.

Den mest omfattande icke-våldsdemonstrationen med krav att få tillträde till tempel ägde rum vid Kala Ram-templet, en vallfartsplats för pilgrimer i Nasik nära Mumbai. Den organiserades av Ambedkar och lokala ledare. Tusentals "oberörbara" deltog.

Demonstranterna möttes av motstånd inte bara från renläriga hinduer men också från lokala medlemmar av kongresspartiet. Fem års kamp, från 1930 till1935, för att få tillträde till templen misslyckades dock. Det fick Ambedkar att 1935 definitivt ta avstånd från hinduismen och tillkännage att fastän född som hindu, skulle han inte dö som hindu. År 1956 konverterade han till buddhismen. I staden Nagpur i Maharashtra konverterade vid detta tillfälle samtidigt 300 000 av hans anhängare.

Gandhi ansåg att "oberörbarhet" var ett religiöst snarare än ett socialt problem. Han ville reformera kastsystemet men inte avskaffa det. Han trodde på ett jämlikt varnasystem och gav sitt stöd till de "oberörbaras" krav att få tillträde till templen men han gjorde det på ett sätt som inte skulle kränka de högre kasterna.

Han betonade att det var nödvändigt att bevara indelningen i kaster, som han menade ger social harmoni och stabilitet och en naturlig fördelning av kompletterande sysslor i samhället. Gandhi ville ge de "oberörbara" namnet *harijan* (Guds barn), ett namn som han lånade från ett *bhakti*-helgon på 1700-talet. Hans avsikt var att inkludera dem i varna-systemet som en femte kategori i tron att detta skulle förändra inställningen hos högkastiga hinduer gentemot de "oberörbara". Ambedkar och hans följeslagare ansåg emellertid namnet vara nedvärderande och förkastade det.

Konflikten mellan Ambedkar och Gandhi gavs politiskt uttryck i deras olika uppfattningar om de "oberörbaras" representation i parlamentet. I samband med överläggningarna i London 1932-1935 om Indiens framtida konstitution argumenterade Ambedkar för att de "oberörbara" skulle utgöra en fristående valmanskår (*se-*

FORTS.

parate electorate). Han ville att de "oberörbara" skulle utse sina egna representanter till politiska församlingar. Med denna reform skulle de eftersatta grupperna bilda en sammanhållen intressegrupp.

Gandhi motsatte sig förslaget. Han menade att det skulle medföra en splittring av den hinduiska samhällsformen. När den brittiska regeringen gav Ambedkars förslag sitt stöd inledde Gandhi en fasta och hotade att fasta till döds.

Varför skulle inte de oberörbara säga *"akta er för Gandhi"*, skrev Ambedkar, när de vet att han inte skulle gå med på att använda politiska metoder för att frigöra dem. En människa med vanligt sunt förnuft, fortsätter han, borde ha förstått att politisk makt i de oberörbaras händer kunde åstadkomma mer på ett år än en hel orden av predikande munkar kunde åstadkomma under ett helt sekel. I ett uttalande om Gandhis fasta riktat till Gandhi skrev han:

"Jag är övertygad om att många har insett att om det finns någon klass som förtjänar speciella politiska rättigheter för att skydda sig mot majoritetens tyranni under Swaraj-författningen så är det de undertryckta klasserna. Här har vi en klass som uppenbarligen inte har möjlighet att ta vara på sig själva i kampen för tillvaron. Den religion som de är bundna till bereder dem ingen ärofull plats utan brännmärker dem som spetälska och ovärdiga ett normalt umgänge. Ekonomiskt är det en klass som är totalt beroende av de högkastiga hinduerna för sin försörjning".

Ambedkar såg sig tvingad att ge med sig och en uppgörelse nåddes (*the Poona Pact*), som undertecknades av ledarna för daliterna, inklusive Ambedkar och kongresspartiet. Gandhi, som ansåg sig stå vid sidan av konflikten undertecknade inte handlingen. Uppgörelsen gav de "oberörbara" ett antal reserverade platser i politiska församlingar, som i jämförelse med det ursprungliga förslaget var en stor förlust för dem.

En av tre pristagare

En i högsta grad aktiv representant för daliterna och deras kamp för frigörelse av i dag är **Ruth Manorama**, bosatt i Bangalore. Hon är en av de tre som tilldelades utmärkelsen *Right Livelihood Award* ("Alternativa Nobelpriset") 2006. Priset instiftades år 1980 av **Jakob von Uxekull** och tilldelas dem som visar på nya idéer och möjligheter att förändra orättfärdiga sociala system.

Visionen bakom priset är att föra samman människor från olika delar av världen som verkar för avspänning och fred, mänskliga rättigheter och social rättvisa, miljöhänsyn och förnyelsebar utveckling och vetenskapliga landvinningar inriktade

I juryns motivering för priset presenteras Ruth Manorama som den indiska halvöns mest effektiva organisatör och talesman för dalitkvinnor. Juryn hedrar Ruth Manorama, som själv är dalit *"för hennes livslånga engagemang att uppnå jämlikhet för dalitkvinnor, skapa effektiva kvinnoorganisationer och arbeta för kvinnors rättigheter på nationell och internationell nivå"*.

I februari 2006 följde jag själv Ruth Manorama till Chennai där hon och hennes organisation, som så många andra, var delaktig i återuppbyggnaden av hus och fiskenäringen som ödelades av tsunamin 2004. De förmedlade medel till ett par nya båtar och för reparation av bostadshus i ett område strax utanför staden. Då, i februari, ett drygt år efter katastrofen var det svårt att direkt se vidden av vad som hänt. Man pekade på den breda strandremsan, *"där på stranden spelade ett tjugotal ungdomar kricket, havet tog dem alla, de bara försvann"*.

Mänsklig auktoritet

Förluster av det slaget skapar nya frustrationer. Men det fanns mer än så av konflikter i denna samfällighet, kastgrupper och religiösa grupper vars ställning gentemot varandra inte sällan leder till våldsamheter. Det är här jag återigen ser Ruth Manoramas mänskliga auktoritet i förmågan att möta människor och förmedla vägen till att överbrygga sociala och kulturella motsättningar och att se varandra som människor med gemensamma önskningar och behov. Det är en början till försoning.

Män och kvinnor samlas först i områdets kyrka. Vi sitter på golvet längs väggarna, kvinnor och män på varsin sida. Språket är tamil och jag förstår inte orden. Men jag förstår den absoluta tystnaden, koncentrationen och blickarna som är fästa på Ruth, som talar sakta men med ett eftertryck som ger resonans.

Efteråt samlar hon männen kring sig för att tala om ledarskap och förmågan att se varandra som människor med lika behov och önskningar och om framsteg genom samarbete. Vi sitter i den varma sanden invid havet, där nattens mörker sluter sig tätare kring oss och tidvattnet klättrar allt närmare. Då det är hotfullt nära fortsätter vi mötet på den närbelägna parkeringsplatsen.

Ruth menar att även om förändring av daliternas villkor är en prioriterad fråga kan detta inte förverkligas om man inte kan nå ömsesidig respekt mellan människor. Förbättrade villkor för en samhällsgrupp får inte ske på bekostnad av en annan. Förståelse, tolerans och samexistens är återkommande tema i hennes tal och praktiska gärning på fältet.

Ruth Manorama har i praktiken följt

Ruth Manorama, en agitator som går i Ambedkar

och organisera för att nå resultat:

"..att skaffa så mycket utbildning som möjligt för att vinna kunskap och visdom;
..att organisera sig själva för att bli en stark kraft att räkna med;
..att agitera för att säkra de konstitutionella och mänskliga rättigheterna;
..att sträva efter att upprätta ett samhälle grundat på frihet, jämlikhet och broderskap.
(Ambedkar, Code of Conduct)

Ruth Manorama betonar att dalitkvinnornas villkor i Indien måste uppmärksammas. De utgör en av de till antalet största socialt segregerade grupperna i världen och utgör drygt 16 procent av det totala antalet kvinnor i landet. Dalitkvinnor är trefaldigt diskriminerade efter klass, kön och kast: de är fattiga, de är kvinnor och de är daliter. De är diskriminerade inte bara av de högkastiga utan också inom den egna samhällsgruppen, där männen dominerar. Kvinnor är aktiva i dalitrörelsen men har få ledande positioner.

Indiska regeringens skyldighet

Ruth Manorama menar att den indiska regeringen har en skyldighet att leva upp till de lagar och FN-konventioner man antagit för att främja kvinnors fri- och rätigheter i allmänhet och dalitkvinnors i synnerhet. Det gäller rätten till liv, frihet från tortyr eller omänsklig behandling, rätt till likhet inför lagen, till ett privat skyddat liv, rättenn ingå äktenskap av fri vilja, och rätten at vara fullt delaktig i offentliga ärenden.

Hon pekar också på barnens utsatthet. I Indien är 46 procent av barnen inte regi-

s fotspår. FOTO: KALHANDER BASHA

fungerande system för registrering av äktenskap. Detta försvårar möjligheten att skydda dalitflickor från sexuell exploatering och trafficking, barnarbete och påtvingade tidiga äktenskap. De lagar som finns till skydd för kvinnor iakttas i påfallande begränsad utsträckning. Likaså brister regeringen och delstatsregeringarna i att förverkliga en acceptabel levnadsstandard för den fattiga delen av invånarna, där majoriteten av daliterna ingår. Det gäller bostad, utbildning, hälsovård, arbetsmöjligheter, säkerhet i arbetsmiljön.

Kvinnor utsatta för våld

Dalitkvinnor utsätts för olika former av våld, som ofta får passera utan påföljd för förövaren. Det kan gälla verbalt nedvärderande ofta sexuella tillmälen, att bli tvingad paradera naken eller att dricka urin, hot om eller verkliga våldtäkter, och till och med att bli mördad efter anklagelse om häxeri. Det mesta våldet mot kvinnor registreras inte och även när så sker visar polisen och rättssystemet begränsat intresse att fullgöra sina åtaganden enligt lag.

Kvinnor har samtidigt varit aktiva deltagare i olika för Indien viktiga händelser, till exempel i anti-kaströrelsen under 1920-talet och i frihetsrörelsen mot det brittiska kolonialväldet. De är likaså ofta bärare av kampen för daliters rättigheter, till exempel för rätten till landrättigheter i tusentals byar och intar många platser i byråden, *panchayaterna*, till vilka en tredjedel av platserna är kvoterade till kvinnor.

Faktum är ändå att detta inte förhindrar det strukturellt betingade våldet och diskrimineringen av dem. Våld i kombination med straffrihet fortsätter att hålla dem kvar i en andra rangens plats.

Sedan 1980-talet har dalitkvinnor därför sett behovet av en egen plattform, skapad och kontrollerad av dem själva, genom vilken de kan föra kampen för sina egna fri- och rättigheter men också för daliterna som helhet, män och kvinnor. Initiativtagarna till en sådan plattform betonar att detta inte ska ses som en splittring. De försäkrar i stället att de klart ser behovet att bygga en stark allians mellan dalitrörelsen, kvinnorörelsen och den rörelse dalitkvinnorna formerat.

Ruth Manorama har varit med som initiativtagare till alla dessa tre rörelser, *National Alliance for Women*, *National Campaign for Dalit Human Rights* och *National Federation of Dalit Women*.

Hans Magnusson

Samordnare för Dalit Solidarity Network – Sweden, DSN-S.

DSN-S ingår i ett internationellt nätverk, International Dalit Solidarity Network (IDSN) med basen i olika dalitorganisationer i Indien, Nepal, Sri Lanka och Pakistan

Detta land som aldrig var vår moder

Detta land som aldrig var vår moder. Dikter av indiska dalitpoeter och bilder av Savi Sawarkar

Bokförlaget Tranan 2006

I denna bok knyts olika berättelser i poesi och bild samman till en historia om känslan av utanförskap och främlingskap, den omänskliga skändlighet daliter lever under. Men de ger också uttryck för reflektion över vari deras osynlighet bottnar, om uppvaknandet till insikt och om vägen till förändring; att se rebellen inom sig. **Jyoti Lanyewar** från Maharashtra beskriver detta i dikten *Hål i mitt hjärta*, som också gett namn åt boken:

Deras omänskliga skändlighet
har frätt hål
i mitt hjärta av sten.
Jag färdas genom denna skog
med försiktiga steg
och blicken fäst vid tidens
förändringar.
Borden har vänts upp och ner nu.
Protester pyr
ena stunden här
andra stunden där.
Jag har varit tyst hela denna tid
och lyssnat till talet om rätt och fel.
För mänskliga rättigheter.
Hur kommer det sig att vi hamnat här
i detta land som aldrig var vår moder?
Som aldrig gav oss ens
ett liv som kattor eller hundar?
Jag tar dess oförlåtliga synder
som vittnen
och blir här och nu
rebell.

Bildkonstnären **Savi Sawarkar** föddes 1961 i Nagpur och växte upp i ett område av staden, som var känt för att vara ett starkt fäste för Ambedkarrörelsen. Ambedkars liv och tankar om människors lika värde kom därmed tidigt på många sätt att inspirera honom. Sawarkars farföräldrar hade också långt tidigare anslutit sig till rörelsen. De såg Ambedkar som en demokratisk statsman med stor intellektuell skärpa och berättade i sagans form om honom för Savi. Ambedkar hade också valt Nagpur till platsen för daliternas massomvändelse till buddhismen.

Solidaritet hans drivkraft

Savi Sawarkar beskriver drivkraften till sitt sätt att uttrycka sin solidaritet med de "oberörbara" så här: "*Min konst och mina idéer är ett individuellt sätt att nalkas social*

Savi Sawarkar.
FOTO: LARS EKLUND

let och jag känner mig utmanad att starta en revolution mot brahminsk estetik. Jag målar väldigt jordnära ämnen ur vardagslivet, såsom att promenera på en väg i mörkret och även fotstegen på marken".

Sawarkar fick sin grundläggande utbildning i konstskolor i Indien, och i kontakt med konstnärer i Tyskland, USA och Mexiko kom han att utveckla sin konstform, grafisk tornnålsteknik. Han kunde liksom andra daliter uppleva och iaktta den diskriminering som daliterna utsattes för. Hans verkliga styrka är tecknandet.

I denna form söker han uttrycka sitt inre jag, som är jaget av en dalit och vars ideal var Ambedkar. Oberörbarhet, kast och brahminskt förtryck är verklighetens teman i samhället och Savi visualiserar detta i si-

FORTS.

na bilder. De blir därmed ett uttryck för social kamp, en kamp som har sitt ursprung i arvet efter Ambedkar.

Hans ikonografiska bilder berättar om existensen som oberörbar i en brahminsk social ordning som kan ta sin utgångspunkt i en gestalt med spottkrukan hängande runt halsen för att inte saliven ska orena marken och sopborsten hängande där bak för att sopa bort de egna fotspåren från marken.

Krukor om halsen

Det temat är också ämnet i **Arjun Dangles** dikt, *Revolution*, som beskriver hur de "oberörbara" förr i tiden bar krukor om halsen för att hindra deras spott att nå marken, och kvastar bundna till baken för att sopa bort deras fotspår.

Mahar är en oberörbar grupp i Maharashtra, till vars sysslor hörde att ta hand om döda kreatur. De ropade "*Johar, ma-bap*" (hell dig moder och fader) i stället för "*Ram, Ram*" eller "*Namaste*".

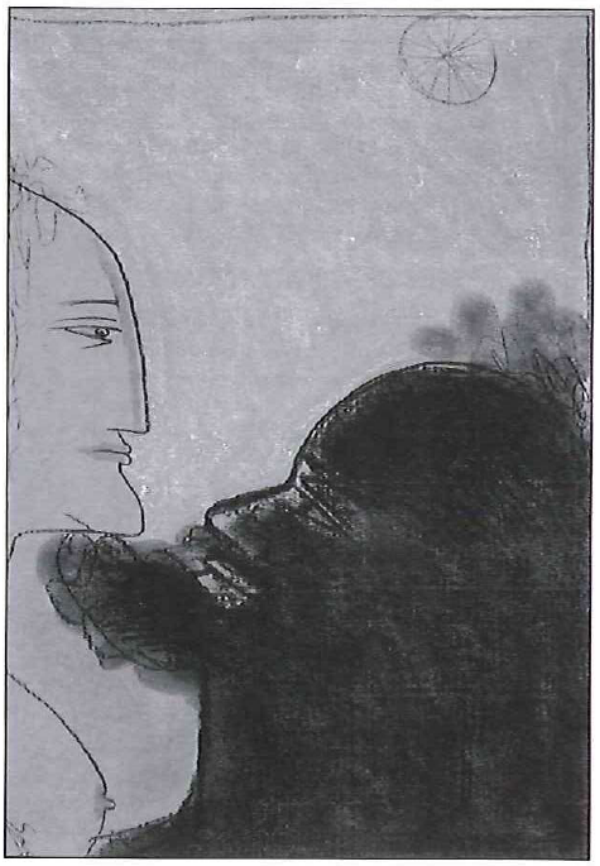
De näst sista raderna i dikten citerar ironiskt en revolutionär brahminsk poet – de som däremot verkligen revolterar kastas i elden och förgås.

Vi brukade vara deras vänner
när vi med lerkrukor hängande
runt halsen
och sopkvastar fastsatta vid
våra arslen
gick våra rundor i de yttersta
gränderna
och ropade: Ma-bap, Johar, Ma-bap.

Vi slogs med kråkor
och unnade dem inte ens vårt snor
när vi släpade ut yttergrändens
döda kreatur,
flådde dem snyggt
och delade köttet mellan oss.
Då på den tiden älskade de oss.
Vi slogs med sjakaler-hundar-
gamar-glador
för att vi åt av deras beskärda del.
Idag ser vi en förändring från
rot till krona.
Kråkor-sjakaler-hundar-
gamar-glador
är våra närmsta vänner.
Yttergrändernas dörrar har
stängts för oss.

"Ropa Seger för Revolutionen"
"Ropa Seger"
"Brinn, brinn ni som slår mot
traditionen"

Ett tema i Savi Sawarkars bilder är *de-*



Savi Sawarkar, Dev-Dasi and her husband Goud.

kasterna utnyttjas sexuellt med religiös sanktion från brahminismens religion. Flickor från "oberörbara" familjer invigdes först i religiösa ritualer till tempelgudinna och därefter i sexuell normlöshet och prostitution.

Förekommer trots förbud

Ett ordspråk i Maharashtra säger att en devadasi är bortgift med guden men älskarinna åt hela byn. Familjerna gav sina döttrar ibland som resultat av religiös tro och ibland för att de tvingades in i systemet genom sin utsatta social ställning.

I dagens Indien är denna tradition förbjuden enligt lag, men många dalitfamiljer tvingas ändå genom ojämlika sociala, kulturella och ekonomiska förhållanden att sälja sina döttrar till prostitution. En offentlig utfrågning arrangerad av *Council for Social Development* år 2001 i delstaterna Karnataka och Tripura avslöjade att genomförandet av lagen, *Devadasi System Abolition Act*, hade klara brister och detsamma gällde rehabiliteringen av de kvinnor, som sluppit loss ur systemet.

Luckor i lagen och det faktum att offren själva tvekar att klaga medför att dalitfamiljer av okunnighet och utsatthet fortsatt att tillägna sina döttrar detta system under tyst medgivande av prästerna.

Hira Bansode, en kvinnliga dalitpoet från Pune i Maharashtra, beskriver kvinnans roll i slavens skepnad;

Där storslagna begär lämnas
att flyta utför floden
Där hotet från kvinnornas styrka
måste jordas
Där lyckan i silvrigt månsken
töms i krus av mörker
I det landet är kvinnan ännu slav

Där en kvinna förtvinar i sin
ungdom av Tradition är
hon hindrad hela livet som ett
förkrympt träd förblir hon
i skuggan av någon annans hus
I det landet är kvinnan ännu slav
I det land där kvinnorna är
slavar ...påbörjas
ödeläggelsen i tidig timme
Festivalen till herraväldets ära
firas grandiost men
berättelserna reciteras med smärta

Att vara född kvinna är orätt
Att vara född kvinna är orätt.

Hans Magnusson

SYDASIEN erbjuder Tranans Indien-litteratur till specialpris

Indiska biblioteket i Sverige har som framgår av **Hans Magnussons** artikel under hösten gett ut flera böcker om daliterna i Indien, dels på Ordfront men framför allt på förlaget Tranan.

SYDASIEN erbjuder köp av Tranans nyutkomna böcker till specialpris, dels den underbara antologin "*Detta land som aldrig var vår moder*", dels romanen "*Dagar i Mahuldiha*" av den kvinnliga författaren **Anita Agnihotri** (som för övrigt gästade Bok- och biblioteksmässan i Göteborg i september). Antologin med dalitpoesi, illustrerad med **Savi Sawarkars** målningar, kostar 135 kronor och Agnihotris roman 150 kronor.

Vi erbjuder också två tidigare Trananböcker med indisk anknytning: **P S Sainaths** utomordentliga rapportbok "*Alla älskar en rejäl torka*", som vi säljer för 110 kronor, samt **Anita Nairs** roman "*Kvinnor på ett tåg*" från i våras för 150 kronor.

Väljer du att köpa alla dessa fyra böcker blir paketpriset endast 500 kronor. Och då får du dessutom på köpet en pocketupplaga av novellsamlingen "*Kärlek, uppror och kardemummakärnor*", som Tranan gav ut för några år sedan.

Sätt in pengar på SYDASIENs plusgiro 79 54 96-9, och ange vilka böcker du önskar köpa.